Slavoj Žižek

La vigencia de *El manifiesto comunista*

El manifiesto comunista estaba en lo cierto: el capitalismo está entrando en su crisis final. Pero de este proceso de colapso y decadencia, de esta globalización perversa salpicada de precariedad y corruptelas, capaz de hacer resurgir las formas de dominación personal, no parece dispuesta a salir una sociedad mejorada y nueva. El comunismo, afirma Žižek, no es hoy una solución, pero sí el nombre de un problema: el del patrimonio común amenazado de la cultura, la naturaleza, el espacio universal de la humanidad. Para defenderlo, no hay que repetir a Marx: hay que repetir su gesto fundacional de una manera nueva.

Slavoj Žižek (Liubliana, 1949) es filósofo, sociólogo, psicoanalista y teórico cultural. Es uno de los ensayistas más prestigiosos y leídos de la actualidad, autor de más de cuarenta libros de filosofía, cine y psicoanálisis.

Slavoj Žižek

La vigencia de *El manifiesto comunista*

ePub r1.0
Titivillus 27.08.2024

Título original: *The Relevance of the Communist Manifesto*
Slavoj Žižek, 2018
Traducción: Damià Alou

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

Índice de contenido

El final se acerca… solo que no como lo imaginábamos

Hay un delicioso chiste soviético de radio Ereván: un oyente pregunta: «¿Es cierto que Rabinovich ha ganado un coche nuevo en la lotería?», y el locutor le contesta: «En principio sí, es cierto, solo que no ha sido un coche nuevo sino una bicicleta vieja, y tampoco la ganó, sino que se la robaron». ¿No se podría decir exactamente lo mismo de *El manifiesto comunista*? Si le preguntáramos a radio Ereván: «¿Este texto todavía tiene vigencia?», podríamos imaginar la respuesta: «En principio sí, describe maravillosamente la enloquecida danza de la dinámica capitalista, que ha alcanzado su apogeo hoy en día, más de un siglo y medio después, solo que…» Gerald A. Cohen enumera los cuatro rasgos de la idea que tiene el marxismo clásico de la clase trabajadora: (1) constituye la mayoría de la sociedad; (2) produce la riqueza de la sociedad: (3) la forman los miembros explotados de la sociedad; (4) sus miembros son la gente necesitada de la sociedad. Cuando estos cuatro rasgos se combinan, generan dos más: (5) la clase obrera no tiene nada que perder con la revolución; (6) puede y ha de participar en una transformación revolucionaria de la sociedad[1]. Ninguno de los primeros cuatro rasgos se puede aplicar a la clase trabajadora actual, y por ese motivo las características (5) y (6) no se pueden generar. (Aun cuando algunas de esas características sigan aplicándose a parte de la sociedad actual, ya no están unidas en un solo agente: la gente necesitada de la sociedad ya no son los trabajadores, etc.). Aunque esta enumeración es correcta, debería complementarse con una sistemática deducción teórica: para Marx, todos son consecuencia de la situación del trabajador. En cuanto que tales, los trabajadores por definición están explotados; con la progresiva expansión del capitalismo, constituyen una mayoría que también produce la riqueza, etc. ¿Cómo, por tanto, vamos a redefinir una perspectiva revolucionaria en las condiciones actuales? ¿La

manera de salir de esta encrucijada consiste en la combinatoria de múltiples antagonismos, en su solapamiento potencial? Pero —por utilizar los términos de Laclau—, ¿cómo formar una «cadena de equivalencias» a partir de los proletarios clásicos, el precariado, los desempleados, los refugiados, los grupos oprimidos sexual y étnicamente, etc.?

Un buen punto de partida consiste en seguir el camino marxista de siempre y desplazar el foco de la política a las señales de poscapitalismo perceptibles dentro del propio capitalismo global. Y no tenemos que ir muy lejos, pues las figuras públicas que ejemplifican la privatización de nuestro patrimonio común van sobradas de advertencias: Elon Musk, Bill Gates, Jeff Bezos, Mark Zuckerberg, todos ellos multimillonarios con «conciencia social». Representan el capital global en su aspecto más seductor y «progresista», es decir, en su aspecto más peligroso. (En un discurso pronunciado ante los graduados de Harvard en mayo de 2017, Zuckerberg manifestó: «¡Nuestro trabajo es crear un mundo en el que todos tengan una motivación!». ¡Y eso lo dice un hombre que, con Facebook, ha creado el instrumento más extendido del mundo para perder el tiempo sin motivo alguno!). Todos ellos, desde Zuckerberg a Gates y Musk, nos advierten de que «el capitalismo tal como lo conocemos» está llegando a su fin, y defienden contramedidas como la renta mínima. No puedo sino recordar el famoso chiste judío citado por Freud: «¿Por qué me dice que va a ir a Lemberg si en realidad va a ir a Lemberg?», donde la mentira asume la forma de una verdad objetiva: los dos amigos habían establecido un código según el cual cuando vas a Lemberg dices que irás a Cracovia, y viceversa, y dentro de ese espacio decir la verdad significa mentir. ¿Y no se puede decir justo lo mismo de Zuckerberg, Musk y otros falsos profetas del fin del capitalismo? Simplemente deberíamos replicarles: «¿Por qué nos decís que el capitalismo está llegando a su fin cuando el capitalismo realmente está llegando a su fin?». En resumidas cuentas, su versión del final del capitalismo es la versión capitalista de su propio final, donde todo cambiará para que la estructura básica de dominación siga siendo la misma…

Más importante es el aumento de lo que Jeremy Rifkin denomina «comunalismo colaborador» (CC), un nuevo modo de producción e intercambio que abandona la propiedad privada y el intercambio de mercado: en el CC los individuos ponen sus productos en circulación de manera gratuita. Esta dimensión emancipadora del CC debería, naturalmente, ubicarse en el contexto de la aparición del así llamado «internet de las cosas» (IoT, por sus siglas en inglés), combinado con otra consecuencia del desarrollo actual

de las fuerzas productivas, el enorme aumento de los «costes marginales cero» (cada vez hay más productos, y no solo la información, que se pueden reproducir sin costes adicionales). El internet de las cosas es la red de dispositivos físicos, vehículos, edificios y otros productos provistos de electrónica, *software*, sensores, actuadores y conectividad de la red que permite que estos objetos recojan e intercambien datos; permite que los objetos se detecten y controlen a distancia a través de la infraestructura de la red existente, abriendo la posibilidad de una integración más directa del mundo físico en los sistemas informáticos, cuyo resultado es una mayor eficacia, exactitud y beneficio económico. Cuando el IoT incrementa sus sensores y actuadores, la tecnología se convierte en un ejemplo de la clase más general de sistemas ciber-físicos, que también comprende tecnologías como las redes eléctricas inteligentes, las casas inteligentes, el transporte inteligente y las ciudades inteligentes; cada objeto se identifica mediante su sistema informático inserto y es capaz de interactuar con la infraestructura de internet existente. Se espera que la interconexión de estos dispositivos insertos (que incluye los objetos inteligentes) introduzca la automatización en casi todos los campos, permita también aplicaciones avanzadas, como la red eléctrica inteligente, y se amplíe a zonas como las ciudades inteligentes. El concepto de las «cosas» también se puede referir a una amplia variedad de dispositivos: como los implantes de monitorización cardíaca, los biochips transpondedores en granjas de animales, las presas eléctricas en las aguas costeras, los automóviles con sensores incorporados y los mecanismos de análisis de ADN para monitorizar el medio ambiente, la comida o los agentes patógenos, que reúnen datos útiles con ayuda de diversas tecnologías y a continuación hacen circular los datos de manera autónoma entre otros dispositivos. En este contexto, los individuos son también «cosas», cuyos estados y actividades se registran y se transmiten continuamente sin que ellos lo sepan. Los datos referentes a sus movimientos físicos, a sus transacciones económicas, a su salud, a sus hábitos alimenticios, lo que compran y venden, lo que leen, escuchan y miran, todo ello se recoge en redes digitales que los conocen mejor que ellos mismos.

La perspectiva del «internet de las cosas» nos obliga a convertir ese famoso verso de Friedrich Hölderlin, «Pero donde hay peligro, crece lo que nos salva», en «*Aber wo das Rettende ist, waechst die Gefahr auch*» («Donde está lo que nos salva, también crece el peligro»). El aspecto «salvador» del IoT lo describe en detalle Jeremy Rifkin, que afirma que, por primera vez en la historia humana, se intuye el camino para superar el capitalismo en una

tendencia real de la producción y el intercambio social (el crecimiento del comunalismo cooperativo), con lo que el fin del capitalismo asoma en el horizonte. La hipótesis más burda del marxismo parece reivindicada: el desarrollo de nuevas fuerzas productivas hace que las relaciones capitalistas se vuelvan obsoletas. La ironía definitiva es que, mientras que los comunistas actuales son los mejores gestores del capitalismo (China, Vietnam), los países capitalistas desarrollados van más en la dirección del comunalismo cooperativo o colaborador como manera de superar el capitalismo.

Solo que ello da lugar a nuevos peligros, aun cuando eliminemos falsas preocupaciones como la idea de que el IoT incrementará el desempleo (¿no es esta «amenaza» una buena razón para reorganizar la producción de manera que los obreros trabajen mucho menos? En pocas palabras, ¿no es este «problema» su propia solución? En el aspecto concreto de la organización social, la amenaza es la tendencia claramente perceptible del Estado y el sector privado a recuperar el control del patrimonio común cooperativo: los contactos personales los privatizó Facebook, el *software*, Microsoft, la búsqueda por internet, Google… Para comprender estas nuevas formas de privatización, deberíamos transformar de manera crítica el aparato conceptual de Marx: al no haber prestado atención a la dimensión social del «intelecto general» (la inteligencia colectiva de una sociedad), Marx no concibió la posibilidad de *la privatización del propio «intelecto general»*, es decir, lo que hay en el fondo de la lucha por la «propiedad intelectual». Aquí tiene razón Negri: dentro de este marco, la explotación, en el sentido marxista clásico, ya no es posible, y por eso hay que imponerla cada vez más mediante medidas legales directas, es decir, mediante la fuerza no económica. Por eso hoy en día la explotación asume cada vez más la forma de la renta: tal como lo expresa Carlo Vercellone, el capitalismo posindustrial se caracteriza por que «el beneficio se transforma en renta»**[2]**. Y por ello se precisa una autoridad directa: para imponer las condiciones legales (arbitrarias) para extraer la renta, condiciones que ya no son «espontáneamente» generadas por el mercado. Quizá reside ahí la «contradicción» fundamental del capitalismo «posmoderno» actual: mientras que su lógica es desreguladora, «antiestatal», nómada/desterritorializadora, etc., su tendencia clave del «beneficio transformado en renta» apunta a un fortalecimiento del papel del Estado, cuya función (no solo) reguladora es cada vez más omnipresente. La desterritorialización dinámica coexiste con y se basa en intervenciones cada vez más autoritarias del Estado y de sus aparatos legales y demás. Lo que se percibe en el horizonte de nuestro devenir histórico es, por tanto, una

sociedad en la que el libertarismo personal y el hedonismo coexisten con (y se mantienen gracias a) una compleja red de mecanismos estatales reguladores. Lejos de desaparecer, el Estado actual se refuerza.

Cuando, debido al papel fundamental del «intelecto general» (el conocimiento y la cooperación social) en la creación de riqueza, esta adquiere formas cada vez más «desproporcionadas por lo que se refiere al tiempo de trabajo directo gastado en su producción», el resultado no es, tal como al parecer esperaba Marx, la autodisolución del capitalismo, sino la transformación relativa y gradual del beneficio generado por la explotación del trabajo en una renta de la que se apropia la privatización del «intelecto general». Tomemos el caso de Bill Gates: ¿cómo se convirtió en el hombre más rico del mundo? Su riqueza no tiene nada que ver con los costes de producción de los productos que vende Microsoft (incluso se puede argumentar que Microsoft paga a sus trabajadores intelectuales un salario relativamente alto); es decir, que la riqueza de Gates no es el resultado de su éxito a la hora de producir un buen *software* a un precio más bajo que sus competidores, ni a la hora de imponer una «explotación» mayor a sus trabajadores intelectuales contratados. Si fuera ese el caso, Microsoft habría quebrado hace mucho tiempo: la gente habría escogido de manera masiva programas como Linux, que son gratis y, según los expertos, de mejor calidad que los programas de Microsoft. ¿Por qué, pues, millones de personas siguen comprando Microsoft? Porque Microsoft se ha impuesto como un estándar casi universal, monopolizando (casi) el mercado, una especie de encarnación directa del «intelecto general». Gates se convirtió en el hombre más rico del mundo hace un par de décadas al apropiarse de la renta que generó al permitir que millones de trabajadores intelectuales participaran en la nueva forma de «intelecto general» que privatizó y controla. ¿Es cierto, entonces, que los trabajadores intelectuales de hoy en día ya no están separados de las condiciones objetivas de su trabajo (poseen su propio PC, etc.), que es tal como Marx describe la «alienación» capitalista? Sí, aunque en esencia *no*: están separados del campo social de su trabajo, de un «intelecto general» en el que no interviene el capital privado.

¿Cuáles son los fantasmas que nos acechan hoy en día?

Todas estas paradojas del capitalismo global contemporáneo nos obligan a afrontar de una manera nueva la antigua cuestión de la espectralidad, de los fantasmas que acechan nuestra situación histórica única. El fantasma más famoso que estuvo rondando durante los últimos ciento cincuenta años no fue un fantasma del pasado, sino el espectro del futuro (revolucionario): naturalmente, el de la primera frase de *El manifiesto comunista*. La reacción automática del lector liberal ilustrado actual al *Manifiesto* es: ¿no se equivocó ese texto en tantos ejemplos empíricos, con relación a la imagen que nos da de la situación social, y también acerca de la perspectiva revolucionaria que sostiene y propaga? ¿Ha existido alguna vez un manifiesto político más claramente desmentido por la realidad histórica posterior? ¿No es el *Manifiesto*, en el mejor de los casos, la exagerada extrapolación de ciertas tendencias perceptibles en el siglo XIX? Aproximémonos al *Manifiesto* desde la perspectiva opuesta: ¿dónde vivimos HOY, en nuestra sociedad global «pos…» (posmoderna, posindustrial)? El eslogan que se impone cada vez más es el de la «globalización»: la imposición brutal del mercado mundial unificado, que amenaza todas las tradiciones étnicas y locales, entre ellas la mismísima forma del Estado nación. Y por lo que se refiere a esta situación, ¿no es más vigente que nunca la descripción del impacto social de la burguesía que encontramos en el *Manifiesto*?

> La burguesía no puede existir si no es revolucionando incesantemente los instrumentos de producción, que tanto vale decir el sistema todo de producción, y con él todo el régimen social. Lo contrario de cuantas clases sociales la precedieron, que tenían todas por condición primaria de vida la

intangibilidad del régimen de producción vigente. La época de la burguesía se caracteriza y distingue de todas las demás por el constante y agitado desplazamiento de la producción, por la conmoción ininterrumpida de todas las relaciones sociales, por una inquietud y una dinámica incesantes. Las relaciones inconmovibles y mohosas del pasado, con todo su séquito de ideas y creencias viejas y venerables, se derrumban, y las nuevas envejecen antes de echar raíces. Todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma, lo santo es profanado, y, al fin, el hombre se ve constreñido, por la fuerza de las cosas, a contemplar con mirada fría su vida y sus relaciones con los demás.

La necesidad de encontrar mercados espolea a la burguesía de una punta a otra del planeta. Por todas partes anida, en todas partes construye, por doquier establece relaciones.

La burguesía, al explotar el mercado mundial, da a la producción y al consumo de todos los países un sello cosmopolita. Entre los lamentos de los reaccionarios, destruye los cimientos nacionales de la industria. Las viejas industrias nacionales se desmoronan, arrolladas por otras nuevas, cuya instauración es un problema vital para todas las naciones civilizadas; por industrias que ya no transforman como antes las materias primas del país, sino las traídas de los climas más lejanos, y cuyos productos encuentran salida no solo dentro de las fronteras, sino en todas las partes del mundo. Brotan necesidades nuevas que ya no pueden satisfacer, como en otro tiempo, los frutos del país, sino que ahora se precisan productos de tierras remotas. Ya no reina aquel mercado local y nacional que se bastaba a sí mismo y donde no entraba nada de fuera; ahora, la red del comercio es universal y en ella entran, unidas por vínculos de interdependencia, todas las naciones. Y lo que acontece con la producción material, acontece también con la del espíritu. Los productos espirituales de las diferentes naciones vienen a formar un acervo común. Las limitaciones y peculiaridades del carácter nacional van pasando a segundo plano, y las literaturas locales y nacionales confluyen todas en una literatura universal.[3]

¿No es esto, más que nunca, nuestra realidad actual? Los coches Toyota

se fabrican en un 60% en los Estados Unidos, la cultura de Hollywood invade las partes más remotas del globo… Además, ¿no se puede decir lo mismo de todas las formas de identidad étnica y sexual? ¿No deberíamos complementar la descripción de Marx en este sentido, añadiendo que también, desde el punto de vista sexual, «las limitaciones y peculiaridades del carácter nacional van pasando a segundo plano», que también, cuando hablamos de prácticas sexuales, «todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma, lo santo es profanado», de manera que el capitalismo tiende a reemplazar la heterosexualidad normativa estándar por una proliferación de identidades y orientaciones inestables y cambiantes? La celebración actual de las «minorías» y los «marginales» ES la postura mayoritaria predominante, e incluso la derecha alternativa que se queja del terror de la Corrección Política liberal se presenta como protectora de una minoría en peligro. O fijémonos en esos críticos del patriarcado que lo atacan como si fuera todavía una posición hegemónica, ignorando lo que Marx y Engels escribieron hace más de ciento cincuenta años en el primer capítulo de *El manifiesto comunista*: «La burguesía, dondequiera que se instauró, echó por tierra todas las instituciones feudales, *patriarcales* e idílicas»[4]. Algo que siguen ignorando los teóricos culturales izquierdistas que centran su crítica en la ideología y la práctica patriarcales. ¿No ha llegado el momento de comenzar a preguntarse por qué la crítica del «falocentrismo» patriarcal, etc., se convirtió en el objetivo principal en el mismísimo momento histórico —el nuestro— en que el patriarca perdió definitivamente su papel hegemónico, cuando quedó progresivamente eliminado por el individualismo de mercado de los Derechos? ¿En qué quedan los valores familiares patriarcales cuando un niño tiene la opción de demandar a sus padres por abandono y abuso, es decir, cuando la propia familia y la paternidad se ven reducidas de iure a un contrato temporal y disoluble entre individuos independientes? (Y, por cierto, Freud no era menos consciente de ello: para él, el declive del modo edípico de socialización era la condición histórica de la expansión del psicoanálisis). En otras palabras, *la afirmación crítica de que la ideología patriarcal sigue siendo la ideología hegemónica actual ES la ideología hegemónica actual*: su función consiste en permitirnos eludir el impasse de la permisividad hedonista, que es realmente hegemónica.

El propio Marx de vez en cuando subestimaba esa capacidad del universo capitalista de incorporar la pulsión transgresora que parecía amenazarlo; en su análisis de la Guerra de Secesión que se libraba en aquel momento, afirmó que, puesto que la industria textil inglesa, la columna vertebral del sistema

industrial, no podía sobrevivir sin el suministro de algodón barato del Sur de los Estados Unidos, algo que solo era posible gracias a la esclavitud, Inglaterra se vería obligada a intervenir directamente para impedir la abolición. Así que, en efecto, este dinamismo global descrito por Marx que hace que todas las cosas que se creían perennes y permanentes se esfumen es nuestra realidad, a condición de que no olvidemos completar esta imagen del *Manifiesto* con su opuesto dialéctico inherente, la «espiritualización» del mismísimo proceso material de producción. Mientras que el capitalismo suspende el poder de los viejos fantasmas de la tradición, genera sus propios fantasmas monstruosos. Es decir, que el capitalismo entraña la secularización radical de la vida social, y de manera implacable arranca toda aureola de lo que es auténticamente noble, sagrado, honorable, etc.:

> Echó el jarro de agua helada de sus cálculos egoístas por encima del santo temor de Dios, de la devoción mística y piadosa, del ardor caballeresco y la tímida melancolía del buen burgués. Enterró la dignidad personal bajo el dinero y redujo todas aquellas innumerables libertades escrituradas y bien adquiridas a una única libertad: la libertad ilimitada de comerciar. Sustituyó, para decirlo de una vez, un régimen de explotación velado por los cendales de las ilusiones políticas y religiosas por un régimen franco, descarado, directo, escueto, de explotación.[5]

En este punto llegamos a la ironía suprema de cómo funciona la ideología en la actualidad: se presenta precisamente como su opuesto, como una crítica radical de las utopías ideológicas. La ideología predominante actual no es una visión positiva de algún futuro utópico, sino una cínica resignación, una aceptación de cómo es «el mundo en realidad», acompañada de la advertencia de que, si queremos cambiarlo (demasiado), lo único que nos espera es un horror totalitario. Cualquier idea de otro mundo se rechaza como ideología. Alain Badiou lo expresa de una manera maravillosa y precisa: la función principal de la censura ideológica actual no es aplastar la resistencia —pues de eso se ocupan los aparatos represivos del Estado—, sino aplastar la esperanza, denunciar de inmediato que el final de cualquier proyecto crítico es algo parecido al gulag. Eso es lo que Tony Blair tenía en mente cuando hace poco preguntó: «¿Es posible definir una política que sea lo que yo denomino posideológica?»[6]. En su modo tradicional, la ideología gira en torno a la conocida expresión: «¡Has de ser tonto para no darte cuenta!». Has

de ser tonto para no darte cuenta… ¿de qué? Del elemento ideológico suplementario que da sentido a una situación confusa. En el antisemitismo, por ejemplo, has de ser tonto para no darte cuenta de que «el judío» es el agente secreto que maneja los hilos entre bambalinas y controla la vida social. Hoy en día, sin embargo, en su funcionamiento predominantemente cínico, la propia ideología imperante TINA (la siglas en inglés de «No hay alternativa») afirma que «has de ser tonto para no ver»… ¿qué? Que el cambio radical no tiene ninguna esperanza.

Sin embargo, la lección fundamental de la «crítica de la economía política» elaborada por el Marx maduro años después del *Manifiesto* es que la reducción de todas las quimeras celestiales a la brutal realidad económica genera su propio fantasma: ahí reside la «ruptura epistemológica» de Marx, que comienza con los manuscritos *Grundrisse* y encuentra su expresión definitiva en *El capital*. Comparemos el punto de partida de *El capital* con la presentación más detallada que hace Marx de su concepción anterior en la primera parte de *La ideología alemana* (escrita en el periodo al que pertenece el *Manifiesto*). En lo que se presenta como una referencia directa evidente al «proceso de la vida real» en oposición a las fantasmagorías ideológicas, la ideología ahistórica impera en su estado más puro:

> Las premisas de que partimos no son arbitrarias, no son dogmas, sino premisas reales, de las que solo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado ya hechas, como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica (…). Podemos distinguir a los hombres de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero los hombres mismos comienzan a ver la diferencia entre ellos y los animales tan pronto comienzan a producir sus medios de vida, paso este que se halla condicionado por su organización corpórea. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material.[7]

Este enfoque materialista, por tanto, se opone de manera agresiva a la mistificación idealista:

> Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y ligado a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellos correspondan pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su trato material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.**[8]**

Esta actitud culmina en una comparación hilarantemente agresiva: la filosofía comparada con el estudio de la vida real es como la masturbación comparada con el acto sexual… Sin embargo, aquí comienzan los problemas: lo que Marx descubrió con su problemática del «fetichismo de la mercancía» es una fantasmagoría/ilusión que no se puede rechazar simplemente como una reflexión secundaria, porque resulta operativa en el mismísimo núcleo del «proceso de producción real». Observemos el inicio del subcapítulo sobre el fetichismo de la mercancía en *El capital*:

> A primera vista, una mercancía parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas.**[9]**

Marx no afirma, a la manera habitual «marxista» de *La ideología alemana*, que el análisis crítico deba demostrar cómo la mercancía —lo que parece una entidad teológica misteriosa— surgió del proceso de la vida real

«ordinaria»; afirma, por el contrario, que la tarea del análisis crítico consiste en desentrañar «las sutilezas metafísicas y reticencias teológicas» en lo que a primera vista parece tan solo un objeto corriente. El fetichismo de la mercancía (nuestra creencia de que las mercancías son objetos mágicos dotados de un poder metafísico inherente) no está en nuestra mente, en la manera en que percibimos (erróneamente) la realidad, sino en nuestra propia realidad social. (Obsérvese también la estricta analogía con la idea de Lacan de la fantasía como algo constitutivo de todo acto sexual «real»: para Lacan, nuestro acto sexual «normal» ES precisamente un acto de «masturbación con una pareja real»; es decir, que en él no nos relacionamos con el Otro real, sino con el Otro reducido a una fantasía-objeto: deseamos al Otro en la medida en que encaja en las coordenadas de la fantasía que estructuran nuestro deseo). Por tanto, aquí se cierra el círculo: si Marx comenzó con la premisa de que la crítica de la religión es el principio de toda crítica, y luego pasó a la crítica de la filosofía, del Estado, etc., para acabar con la crítica de la economía política, esta última le llevó de nuevo al punto de partida, al momento «religioso»-metafísico que actúa en el mismísimo centro de la actividad económica más «terrenal».

El capital ficticio y el retorno a la dominación personal

Es esta dimensión espectral subestimada por el propio Marx lo que nos permite explicar el impasse histórico del marxismo: su error no fue solo contar con la perspectiva de la crisis final del capitalismo, sino que tampoco comprendió que el capitalismo salía reforzado de cada crisis. En el corpus clásico del marxismo encontramos un error mucho más trágico, descrito de manera precisa por Wolfgang Streeck: el marxismo tenía razón al hablar de la «crisis final» del capitalismo, es evidente que hoy en día estamos entrando en ella, pero esa crisis no es más que eso, un proceso prolongado de decadencia y desintegración, sin ninguna fácil *Aufhebung* hegeliana: no existe ningún agente que vaya a darle a esta decadencia un sesgo positivo para transformarla en el paso a un nivel superior de organización social:

> Es un prejuicio marxista (o en realidad: moderno) que el capitalismo como época histórica solo terminará cuando una sociedad nueva y mejor esté lista, y un sujeto revolucionario preparado para ponerla en marcha en pro del progreso de la humanidad. Esta idea implica un grado de control político sobre nuestro destino común que no podemos ni siquiera soñar tras la destrucción, en la revolución neoliberal global, de la acción colectiva y, desde luego, de la esperanza de recuperarla.[10]

Streeck enumera distintos signos de esta decadencia: menor tasa de beneficios, aumento de la corrupción y la violencia, financiarización (beneficios procedentes de acuerdos financieros parásitos de la producción de valor). La paradoja de la política económica de los Estados Unidos y la Unión Europea es que inmensas entradas de dinero no consiguen generar producción, pues en su mayor parte desaparecen en las operaciones de capital

ficticio. Por eso deberíamos rechazar la interpretación liberal estándar de Hayek de la proliferación de la deuda (los costes del Estado del bienestar): los datos muestran claramente que el grueso de la deuda sirve para alimentar el capital financiero y sus beneficios. Siguiendo este mismo argumento, Rebecca Carson[11] explica cómo la financiarización del capital (donde casi todo el beneficio se genera en M-M', sin el desvío a través de la valorización de la fuerza de trabajo que produce la plusvalía) paradójicamente conduce al retorno de las relaciones de dominación directas y personales; paradójicamente, puesto que (tal como recalcó Marx) M-M' es el capital en su idea más impersonal y abstracta. Resulta fundamental comprender el vínculo entre tres elementos: el capital ficticio, la dominación personal y la reproducción social (de la fuerza de trabajo). Las especulaciones financieras tienen lugar antes del hecho (de la valorización): en su mayor parte consisten en operaciones de crédito e inversiones especulativas en las que sin embargo no se invierte ningún dinero en producción; el crédito significa deuda, y por tanto el sujeto o titular de esta operación (no solo individuos, sino bancos e instituciones que manejan dinero) no participan en el proceso como sometidos tan solo a la forma del valor, sino que son acreedores y deudores, con lo que también están sometidos a otra forma de relación de poder que no se basa en la dominación abstracta de la mercantilización:

> De ahí que la especial relación de poder que entrañan las operaciones de crédito posea una dimensión personal de dependencia (crédito-deuda) que se diferencia de la dominación abstracta. Esta relación de poder personal, sin embargo, nace del mismísimo proceso de intercambio que Marx describe de manera abstracta como algo completamente impersonal y formal, puesto que las relaciones sociales de las operaciones de crédito se construyen sobre las relaciones sociales de la forma del valor. Por tanto, el hecho de que las formas personales de dependencia pasen a primer plano mediante la suspensión de la valorización con el capital ficticio no significa que las formas abstractas de dominación no estén presentes.[12]

Podría parecer que la dinámica de poder que entraña el capital ficticio no es una dicotomía directa entre agentes: mientras que el dominio personal por definición se da al nivel de la interacción directa, los deudores no suelen ser individuos, sino bancos o fondos de alto riesgo que especulan sobre la producción futura. Y, de hecho, ¿acaso las operaciones de capital ficticio no

se hacen cada vez más sin ninguna intervención directa, es decir, a través de ordenadores que simplemente siguen su programa? No obstante, estas operaciones de alguna manera han de retraducirse en relaciones personales, y AHÍ es donde la abstracción surge como dominación personal.

Aquellos que no están sometidos a la mercantilización directa, sino que juegan un papel fundamental en la reproducción de la fuerza de trabajo, también se ven afectados por la creciente dependencia de la valorización futura que supuestamente tendrá lugar gracias a la circulación de capital ficticio: el capital ficticio se mantiene gracias a la expectativa de que la valorización ocurrirá en el futuro, de manera que la reproducción de la fuerza de trabajo se ve presionada, por lo que los que no trabajan ahora estarán dispuestos a trabajar en el futuro. Por eso el tema de la educación (en su versión productivo-tecnócrata: prepararse para el mercado de trabajo competitivo) es tan importante hoy en día, y está también interrelacionado con la deuda (un estudiante se endeuda para pagar su educación, y se espera que pague esa deuda a través de la automercantilización, es decir, cuando el estudiante endeudado consiga un trabajo). La educación es también uno de los temas principales a la hora de abordar el tema de los refugiados: cómo convertirlos en una fuerza laboral útil.

Puesto que en nuestra sociedad la libre elección se eleva a valor supremo, el control y dominación social ya no pueden aparecer como algo que coarta la libertad de cada uno: tienen que presentarse (y preservarse) como la mismísima experiencia de los individuos en cuanto que seres libres. Existe una multitud de ejemplos de cómo la no-libertad aparece disfrazada de lo opuesto: cuando se nos priva de asistencia sanitaria universal y se nos dice que eso supone una nueva libertad de elección (la de elegir quién nos proporciona esa asistencia); cuando ya no podemos confiar en tener un empleo a largo plazo y nos vemos obligados a buscar un nuevo trabajo precario cada par de años, se nos dice que se nos brinda la oportunidad de reinventarnos y descubrir nuevos potenciales creativos inesperados y ocultos en nuestra personalidad; cuando tenemos que pagar por la educación de nuestros hijos, se nos dice que nos hemos convertido en «emprendedores del yo», que actuamos como capitalistas que tienen que elegir libremente cómo invertir los recursos que poseen (o que han pedido prestados) en educación, salud, viajes. Bombardeados constantemente por «elecciones libres» impuestas, obligados a tomar decisiones para las que ni siquiera estamos debidamente cualificados (y sobre las que tampoco poseemos suficiente información), cada vez más experimentamos nuestra libertad como lo que es

en realidad: una carga que nos priva de una auténtica posibilidad de cambio. La sociedad burguesa por lo general borra las castas y otras jerarquías, y todos los individuos se convierten en iguales en cuanto que sujetos del mercado divididos solo por la diferencia de clases, aunque el capitalismo tardío actual, con su ideología «espontánea», se esfuerza por borrar la propia división de clases proclamando que todos somos «emprendedores de nosotros mismos», y que la diferencia entre nosotros es meramente cuantitativa (un gran capitalista pide prestados centenares de millones para invertir, un pobre trabajador pide prestados un par de miles para mejorar su educación). Como era de esperar, el resultado es que surgen otras divisiones y jerarquías: expertos y no-expertos, ciudadanos de pleno derecho y excluidos, minorías religiosas, sexuales y de otros tipos. Todos los grupos todavía no incluidos en el proceso de valorización, contando los refugiados y los ciudadanos de «estados paria», se ven progresivamente inmersos en formas de dominación personal, desde la organización de campos de refugiados hasta el control judicial de los que se consideran delincuentes en potencia: una dominación que suele adoptar un rostro humano (como los servicios sociales, que pretenden facilitar la «integración» de los refugiados en nuestra sociedad).

Los límites de la *verwertung*

Todas estas complicaciones nos obligan a repensar la así llamada «teoría del valor-trabajo», que de ninguna manera debería interpretarse como que hay que descartar el intercambio, ni su papel en la formación de valor, como una mera apariencia que empaña el hecho clave de que el trabajo es el origen del valor. Más bien deberíamos concebir la aparición del valor como un proceso de mediación por el cual el valor «se desprende» de su uso: el valor es el excedente por encima del valor de uso. El equivalente general de los valores de uso *tenía* que verse privado del valor de uso, tenía que funcionar como una pura potencialidad del valor de uso. La esencia es la apariencia como apariencia: el valor es el valor de intercambio en cuanto que valor-de-intercambio, o, tal como lo expresó Marx en una versión manuscrita de los cambios a la primera edición de *El capital*:

> La reducción de diferentes trabajos privados concretos a esta abstracción (*Abstraktum*) del mismo trabajo humano se lleva a cabo solo a través del intercambio que de hecho postula los productos de diferentes trabajos como iguales entre sí.[13]

En otras palabras, el «trabajo abstracto» es una relación de valor que se constituye solo en el intercambio; no es la propiedad sustancial de una mercancía independientemente de sus relaciones con otras mercancías. Para los marxistas ortodoxos, dicha idea «relacional» del valor ya es un compromiso con la economía política «burguesa», que rechazan como «teoría monetaria del valor»; no obstante, la paradoja es que estos mismos «marxistas ortodoxos» acaban volviendo a la idea «burguesa» del valor: conciben el valor como algo inmanente a la mercancía, como una de sus propiedades, con lo que naturalizan su «objetividad espectral», que es el aspecto fetichizado de su carácter social.

No se trata de meras sutilezas teóricas, pues la determinación precisa de la posición del dinero posee consecuencias económico-políticas cruciales. Si consideramos el dinero una forma secundaria de expresión del valor que existe «en sí mismo» en una mercancía anterior a su expresión —es decir, si el dinero es para nosotros un mero recurso secundario, un medio práctico que facilita el intercambio—, entonces se abre la puerta a la ilusión, a la que sucumbieron los seguidores izquierdistas de Ricardo, de que sería posible sustituir el dinero por simples billetes que designasen la cantidad de trabajo que ha llevado a cabo su portador y le dieran el derecho a la parte correspondiente de producto social, como si, por medio de este «dinero trabajo» directo, se pudiera evitar todo el «fetichismo» y asegurarse de que cada trabajador cobrase su «valor completo». Lo que quiere señalar Marx con su análisis es que este proyecto ignora las determinaciones formales del dinero que hacen que el fetichismo sea un efecto necesario. En otras palabras, cuando Marx define el valor de intercambio como el modo de aparición del valor, deberíamos movilizar todo el peso hegeliano de la oposición entre esencia y apariencia: la esencia existe solo en la medida en que aparece, su apariencia no es preexistente. Del mismo modo, el valor de una mercancía no es una propiedad sustancial intrínseca que existe de manera independiente de su aspecto en el intercambio.

Por eso deberíamos abandonar los intentos de ampliar el valor a fin de que todos los tipos de trabajo se reconozcan como fuente de valor: recordemos la gran exigencia feminista de los setenta de legalizar el trabajo doméstico (desde cocinar y mantener la casa a cuidar de los niños) como producción de valor, o algunas exigencias ecocapitalistas contemporáneas de integrar los «regalos gratuitos de la naturaleza» en la producción de valor (intentando determinar los costes del agua, el aire, los bosques y otras propiedades comunes). Todas estas propuestas «no son más que un sofisticado ecoblanqueo y mercantilización de un espacio desde el cual se puede llevar a cabo un feroz ataque a la hegemonía del modo de producción capitalista y su (y nuestra) relación alienada con la naturaleza»: en su intento de ser «justos» y eliminar o al menos limitar la explotación, dichos intentos tan solo refuerzan una mercantilización general y más intensa. Aunque intentan ser «justos» desde la perspectiva del contenido (lo que cuenta como valor) no consiguen problematizar la mismísima forma de la mercantilización, y tiene razón Harvey al proponer que abordemos el valor en tensión dialéctica con el no-valor, es decir, que reivindiquemos y expandamos esferas que no estén atrapadas en la producción de valor (de mercado, como el trabajo doméstico o

el trabajo científico y cultural «gratuito») en su papel fundamental. La producción de valor solo puede prosperar si incorpora su negación inmanente, el trabajo creativo que no genera valor (de mercado) y que por definición es parásito de ese valor. De manera que en lugar de mercantilizar excepciones e incluirlas en el proceso de valorización, deberíamos dejarlas aparte y destruir el marco que hace que su posición sea inferior con respecto a la valorización. El problema del capital ficticio no es que sea una valorización exterior, sino que sigue siendo parásito de la ficción de una valorización futura.

Otro desafío a la economía de mercado procede de la generalizada virtualización del dinero, que nos obliga a reformular por completo el tema marxista de la «cosificación» y el «fetichismo de la mercancía», en la medida en que esta cuestión sigue basándose en la idea del fetiche como un objeto sólido cuya presencia estable enturbia su mediación social. De manera paradójica, el fetichismo alcanza su punto culminante justo cuando el propio fetiche se «desmaterializa», se convierte en una entidad virtual «inmaterial» y fluida; el fetichismo del dinero culminará con el paso a su forma electrónica, cuando desaparezcan los últimos vestigios de su materialidad. El dinero electrónico es la tercera forma, después del dinero «real», que encarna directamente su valor (oro, plata), y el papel moneda, que a pesar de ser un «mero signo» carente de valor intrínseco todavía se aferra a su existencia material. Y es solo en esta fase, cuando el dinero se convierte en un punto de referencia puramente virtual, cuando al fin asume la forma de una presencia espectral indestructible: te debo mil dólares, y por muchos billetes materiales que queme, sigo debiéndote mil dólares, la deuda queda inscrita en alguna parte del espacio digital virtual… Es solo a través de esta «desmaterialización» que la famosa vieja tesis de Marx de *El manifiesto comunista* según la cual, en el capitalismo, «todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma» adquiere un sentido mucho mas literal que el que Marx tenía en mente, cuando no solo nuestra realidad social y material se ve dominada por el movimiento espectral/especulativo del Capital, sino que la propia realidad se ve progresivamente «espectralizada» (el «Yo Proteico» sustituye al viejo Sujeto idéntico a sí mismo, y la elusiva fluidez de sus experiencias sustituye la estabilidad de los objetos poseídos); en resumidas cuentas, cuando la relación habitual entre los objetos materiales y firmes y las ideas fluidas se invierte (los objetos se disuelven progresivamente en experiencias fluidas, mientras que lo único estable son las obligaciones simbólicas virtuales): solo en este punto cobra plena realidad lo que Derrida denominó el aspecto espectral del capitalismo.

No obstante, como es siempre el caso en un proceso dialéctico propiamente dicho, la mencionada espectralización del fetiche contiene las semillas de su opuesto, de su autonegación: el inesperado regreso de las relaciones directas de dominación personal. Mientras que el capitalismo se legitima como el sistema económico que implica y promueve las libertades personales (como condición del intercambio de mercado), su propia dinámica provocó un renacimiento de la esclavitud. Aunque esta prácticamente se había extinguido al final de la Edad Media, volvió a cobrar un gran auge en las colonias europeas desde el principio de la época moderna hasta la Guerra de Secesión americana. Podemos aventurar la hipótesis de que hoy en día, en esta nueva época del capitalismo global, resurge una nueva era de la esclavitud. Aunque ya no existe una situación legal de persona esclavizada, la esclavitud adquiere multitud de formas nuevas: millones de trabajadores inmigrantes que en la península saudí se ven privados de los derechos y libertades civiles más elementales; el control total sobre millones de trabajadores en los talleres de trabajo esclavo asiáticos, a menudo organizados directamente como campos de concentración; el extendido uso del trabajo forzado en la explotación de los recursos naturales de muchos estados de África Central (Congo, etc.). Pero, de hecho, no hace falta ir a buscar tan lejos. El 1 de diciembre de 2013 se incendió una fábrica textil de propiedad china situada en una zona industrial de la ciudad italiana de Prato, a diez kilómetros del centro de Florencia. Murieron siete trabajadores atrapados en su interior, que vivían y trabajaban en condiciones prácticamente de esclavitud. De manera que no podemos permitirnos el lujo de observar la miserable vida de los nuevos esclavos que habitan los suburbios de Shanghái (o Dubái o Catar) y criticar de manera hipócrita a los países que los albergan. La esclavitud puede estar aquí mismo, dentro de nuestra casa, solo que no la vemos, o, mejor dicho, fingimos no verla. Este nuevo *apartheid*, esta sistemática proliferación de distintas formas de esclavitud *de facto*, no es un deplorable accidente, sino una necesidad estructural del capitalismo global de hoy en día.

Falta de libertad bajo la apariencia de libertad

El manifiesto comunista alcanza su máxima vigencia cuando enumera diferentes formas de falso socialismo: si lo que encontramos en la China actual se puede caracterizar como «socialismo capitalista», ¿cómo tomarnos, entonces, movimientos fundamentalistas como Boko Haram? Desde la perspectiva de la vida comunitaria tradicional, la educación de las mujeres es un momento clave del devastador efecto de la modernización occidental; «libera» a las mujeres de los lazos familiares y las prepara para formar parte de la fuerza de trabajo barata del Tercer Mundo. La lucha contra la educación de las mujeres se convierte, por tanto, en una nueva forma de lo que Marx y Engels denominaron en *El manifiesto comunista* «socialismo reaccionario (feudal)», el rechazo de la modernidad capitalista en nombre de formas tradicionales de la vida comunitaria.

En *El manifiesto comunista* también resultan pertinentes la serie de respuestas que ofrece al reproche que el burgués espeta a los comunistas («¡Queréis abolir la propiedad! ¡Queréis abolir el matrimonio!»), que siguen una lógica hegeliana exacta de inversión dialéctica. *El manifiesto comunista* debería leerse en paralelo a la obra de otros dos artistas alemanes del mismo periodo: Heinrich Heine (de quien Marx y Engels tomaron muchos giros estilísticos) y Richard Wagner (su primer periodo «revolucionario»). La misma idea ya la había formulado Heinrich Heine en *Historia de la religión y la filosofía en Alemania*, de 1834, aunque como un hecho positivo y admirable: «Atención, orgullosos hombres de acción, no sois más que los esbirros inconscientes de los intelectuales, los cuales, a menudo en la más humilde reclusión, han planeado meticulosamente cada una de vuestras acciones»[14]. Tal como lo habrían expresado hoy los conservadores culturales, los filósofos deconstruccionistas son mucho más peligrosos que los terroristas: mientras estos últimos quieren acabar con nuestro orden ético-

político a fin de imponer su orden ético-religioso, los deconstruccionistas quieren socavar el orden en cuanto que tal:

> Afirmamos que el criminal peligroso es el criminal culto; que hoy por hoy, el más peligroso de los criminales es el filósofo moderno, que ha roto con todas las leyes. En comparación con él, los ladrones y los bígamos casi resultan de una moralidad perfecta, y mi corazón está con ellos. Por lo menos, aceptan el ideal humano fundamental, si bien lo procuran por caminos equivocados. Los ladrones creen en la propiedad, y si procuran apropiársela solo es por el excesivo amor que les inspira. Pero, al filósofo, la idea misma de la propiedad le disgusta, y quisiera destruir hasta la idea de posesión personal. Los bígamos creen en el matrimonio: de otro modo, no se someterían a la formalidad solemne y ritual de la bigamia. Pero el filósofo desprecia el matrimonio. Los asesinos respetan la vida humana, solo que desean alcanzar una plenitud de vida propia a expensas de las vidas que consideran inferiores. Pero el filósofo odia la vida, ya en sí mismo o en sus semejantes (….).
>
> El criminal común es un mal hombre, pero, en todo caso, puede asegurarse que es un hombre bueno condicional. Con solo destruir un obstáculo, por ejemplo un tío rico, está dispuesto a aceptar el universo y a dar gracias a Dios. Es un reformador, no un anarquista. Pretende limpiar el edificio, no derrumbarlo. Pero el filósofo perverso no trata de alterar las cosas, sino de aniquilarlas.[15]

Este provocador análisis demuestra la limitación de Chesterton, que no era lo bastante hegeliano: lo que no comprende es que *el crimen universal(izado) ya no es ningún crimen; se sublima (se niega/se supera) como crimen y pasa de ser una transgresión a ser un nuevo orden*. Acierta al afirmar que, en comparación con los filósofos, que «han roto todas las leyes», los ladrones, bígamos y asesinos son incluso en esencia seres morales: un ladrón es un hombre «condicionalmente bueno», no niega la propiedad COMO TAL, simplemente quiere más para sí, y por tanto está dispuesto a respetarla. Sin embargo, la conclusión que hay que extraer de esto es que EL CRIMEN EN SÍ MISMO ES «ESENCIALMENTE MORAL», que tan solo quiere una reordenación ilegal concreta del orden moral global, que no debería

desaparecer. Y, en un espíritu realmente hegeliano, deberíamos llevar esta proposición (lo de la «moralidad esencial del crimen») a su inversión inmanente: no solo el crimen es «esencialmente moral» (en jerga hegeliana: un momento inherente del despliegue de los antagonismos y «contradicciones» internas de la mismísima idea de orden moral, no algo que perturba el orden moral desde fuera, como una intrusión accidental), sino que *la moralidad misma es esencialmente criminal*: de nuevo, no solo en el sentido en que el orden moral universal «Se niega a sí mismo» en los crímenes concretos, sino, de manera más radical, en el sentido de que *la propia reafirmación de la moralidad (en el caso del robo, de la propiedad) es en sí misma un crimen*: «la propiedad ES un robo», tal como solía decirse en el siglo XIX.

Es decir, deberíamos pasar del robo en cuanto que infracción criminal concreta de la forma universal de propiedad a esta forma en sí misma corno infracción criminal: lo que Chesterton no acaba de percibir es que el «crimen universalizado» que él proyecta a la «filosofía moderna que ha roto con todas las leyes» y su equivalente político, el movimiento «anarquista» que pretende destruir la totalidad de la vida civilizada, YA EXISTE BAJO LA APARIENCIA DEL IMPERIO DE LA LEY EXISTENTE, de manera que el antagonismo entre ley y crimen se revela corno algo inherente al crimen, el antagonismo entre crimen particular y universal. Este punto lo dejó muy claro ni más ni menos que Richard Wagner, que en un borrador de su obra *Jesús de Nazaret,* escrita entre finales de 1848 y principios de 1849, atribuye a Jesús una serie de apéndices alternativos a los Mandamientos:

> El mandamiento dice: No cometerás adulterio. Pero yo os digo: No te casarás sin amor. Un matrimonio sin amor se rompe nada más comenzar, y aquel que ha cortejado sin amor, ya ha roto el matrimonio. Si sigues mi mandamiento, ¿cómo vas a romperlo, si te pide que hagas lo que tu corazón y tu alma desean? Pero si te casas sin amor, te unes a alguien en contra del amor de Dios, y al casarte pecas contra Dios; y este pecado se venga a sí mismo cuando luego quebrantas la ley del hombre al romper el voto matrimonial.**[16]**

La transformación de las palabras reales de Jesús es fundamental: Jesús «interioriza» la prohibición, y expone de manera mucho más severa (la ley prohíbe el adulterio, mientras que yo digo que solo con codiciar en tu mente a la mujer de tu prójimo ya has cometido adulterio, etc.); Wagner también la

interioriza, aunque de manera diferente: la dimensión interior que evoca no es la de la intención de hacerlo, sino la de que el amor debería acompañar a la ley (el matrimonio). El auténtico adulterio no consiste en copular fuera del matrimonio, sino en copular dentro del matrimonio sin amor: el simple adulterio sencillamente infringe la ley desde fuera, mientras que el matrimonio sin amor la destruye desde dentro, pues vuelve la letra de la ley contra su espíritu. Así que, parafraseando una vez más a Brecht: ¡qué es un simple adulterio comparado con el (adulterio que supone un) matrimonio (carente de amor)! No es casualidad que la fórmula subyacente de Wagner «el matrimonio es adulterio» recuerde «la propiedad es un robo» de Proudhon. En los tormentosos sucesos de 1848, Wagner no solo era un feuerbachiano que celebraba el amor sexual, sino también un revolucionario proudhoniano que exigía la abolición de la propiedad privada; no es de extrañar, por tanto, que en la misma página Wagner atribuya a Jesús un proudhoniano apéndice a «No robarás»:

> Esta es también una buena ley: No robarás, no codiciarás los bienes ajenos. El que va contra ella peca; pero yo te protejo del pecado cuando te enseño: Ama a tu prójimo como a ti mismo, cosa que también significa: No acapares tesoros, pues estás robando a tu prójimo y le haces pasar hambre, pues cuando tienes tus bienes protegidos por la ley de los hombres, haces que tu prójimo peque contra la ley.**[17]**

Así es como debería concebirse el «apéndice» cristiano a la Biblia: como una «negación de la negación» debidamente hegeliana, que reside en el paso decisivo de la *distorsión de una idea* a una *distorsión constitutiva de esa idea*, es decir, a esa idea como distorsión-en-sí-misma. Recordemos de nuevo el antiguo lema dialéctico de Proudhon «la propiedad es un robo»: la «negación de la negación» es aquí el desplazamiento del robo en cuanto que distorsión («negación», violación) de la propiedad a la dimensión del robo que se inscribe dentro de la mismísima idea de propiedad (nadie tiene derecho a poseer totalmente los medios de producción, su naturaleza es inherentemente colectiva, con lo que cada afirmación de «esto es mío» es ilegítima). Como acabamos de ver, lo mismo se puede decir de la ley y el crimen, del paso del crimen como distorsión («negación») de la ley al crimen como ley que se mantiene a sí misma, es decir, a la idea de la ley en sí misma como crimen universalizado. Deberíamos observar que, en esta idea de la «negación de la negación», la unidad que engloba los dos términos opuestos es la «inferior»,

la «transgresora»: no es que el crimen sea un momento de la automediación de la ley (ni el robo un momento de la automediación de la propiedad); la oposición del crimen y la ley es inherente al crimen, la ley es una subespecie del crimen, la negación del crimen que se relaciona consigo misma (de la misma manera que la propiedad es la negación del delito que se relaciona consigo mismo). Y, en definitiva, ¿no se puede decir lo mismo de la propia naturaleza? Aquí, la «negación de la negación» es el desplazamiento de la idea de que estamos rompiendo algún equilibrio natural a la idea de que imponer sobre lo Real una idea de equilibrio es en sí misma la mayor ruptura del equilibrio… y por eso la premisa, incluso el primer axioma, de toda ecología radical es «la naturaleza no existe». Chesterton escribió: «Cuando eliminas lo sobrenatural, lo que te queda es lo antinatural». Deberíamos compartir esta afirmación, solo que en el sentido opuesto, no en el sentido que pretendía Chesterton: deberíamos aceptar que la naturaleza es «antinatural», un espectáculo de fenómenos de feria de perturbaciones contingentes sin rima interna. La misma inversión dialéctica caracteriza la idea de violencia: no es solo que la violencia (los arrebatos violentos) sean a menudo un impotente *passage a l'acte*, un signo de impotencia; se podría afirmar que esta inversión es inherente a la idea de violencia como tal, no solo un rasgo y un signo de violencia deficiente: la violencia COMO TAL —la necesidad de atacar al adversario de manera violenta— es un signo de impotencia, de que la gente está excluida de aquello que ataca. Solo abordo de manera violenta las cosas que escapan a mi control, cosas que no puedo regular ni guiar desde dentro.

Las líneas citadas de Wagner no pueden sino evocar los famosos pasajes de *El manifiesto comunista* que responden al reproche burgués de que los comunistas pretenden abolir la libertad, la propiedad y la familia: es la propia libertad capitalista la que conlleva en realidad la libertad para comprar y vender en el mercado y, por lo tanto, la forma misma de la no-libertad; es la propiedad capitalista en sí misma la que implica la «abolición» de la propiedad para aquellos que no poseen medios de producción; es el propio matrimonio burgués el que supone una prostitución universalizada…, en todos estos casos, la oposición externa se interioriza, de manera que lo opuesto se convierte en la apariencia de lo otro (la libertad burguesa es la apariencia de la falta de libertad de la mayoría, etc.). ¿Y no se puede decir exactamente lo mismo de los precarios «emprendedores de sí mismos»? Su falta de libertad (su precaria existencia sin Seguridad Social) se les presenta como la apariencia de lo contrario, como la libertad de renegociar una y otra vez los términos de su propia existencia.

Es ya un tópico que la generalización del trabajo precario afecta profundamente a las condiciones de la solidaridad colectiva. El trabajo priva al trabajador de toda una serie de derechos que, hasta hace poco, se creían indiscutibles en cualquier país que se considerara un Estado del bienestar: los trabajadores tienen que encargarse ellos mismos de su cobertura médica y de sus opciones de jubilación; no hay vacaciones pagadas; el futuro se vuelve más incierto; el trabajo precario genera un antagonismo dentro de la clase obrera entre los que tienen un empleo permanente y los trabajadores precarios (los sindicatos suelen privilegiar a los trabajadores permanentes; al trabajador precario le resulta muy difícil incluso organizarse en un sindicato o establecer otra forma de autoorganización colectiva). Habría sido de esperar que este aumento de la explotación reforzara la resistencia de los trabajadores, pero en cambio hace que la resistencia sea más difícil, y la razón principal es ideológica; el trabajo precario se presenta (y hasta cierto punto también se experimenta) como una nueva forma de libertad: ya no soy un engranaje en una compleja empresa, sino un emprendedor del yo, soy mi propio jefe y tengo libertad para gestionar mi trabajo, escoger nuevas opciones, explorar aspectos distintos de mis potenciales creativos, escoger mis prioridades…

El horizonte comunista

Así que, para concluir, la idea que hay detrás de *El manifiesto comunista* es la de una sociedad que gradualmente se acerca a su crisis definitiva, la situación en la que la complejidad de la vida social se simplifica en el gran antagonismo entre los capitalistas y la mayoría proletaria. No obstante, basta con echar un rápido vistazo a las revoluciones comunistas del siglo XX para comprobar que esa simplificación nunca tuvo lugar: los movimientos comunistas radicales se vieron siempre limitados a una minoría de vanguardia, y esta, para alcanzar la hegemonía, tuvo que esperar con paciencia una crisis (por lo general una guerra) que proporcionara un resquicio por el que colarse. En dichos momentos, una auténtica vanguardia es capaz de aprovechar el momento, movilizar a la gente (aun cuando no sea una mayoría) y hacerse con el poder. Los comunistas fueron siempre totalmente «no-dogmáticos», siempre dispuestos a parasitar cualquier problema: la tierra y la paz (Rusia), la liberación nacional y la unidad contra la corrupción (China)… Siempre fueron muy conscientes de que la movilización acabaría pronto, y prepararon con toda meticulosidad el aparato de poder que les permitiría gobernar en ese momento. (Al contrario que la Revolución de Octubre, que de manera explícita trataba a los campesinos como aliados secundarios, la Revolución china ni siquiera fingió ser proletaria: apeló directamente a los granjeros porque estos eran su base).

El problema del marxismo occidental (e incluso del marxismo como tal) era la ausencia del sujeto revolucionario: ¿cómo es que la clase trabajadora no completa el paso del en-sí al para-sí y se constituye como agente revolucionario? Este problema es la principal razón por la que se acude al psicoanálisis: precisamente para explicar los mecanismos libidinales inconscientes que impiden el ascenso de la conciencia de clase que se inscribe dentro de la mismísima existencia (situación social) de la clase trabajadora.

De este modo, la verdad del análisis socioeconómico marxista quedaba salvada, no había razón para ceder ante las teorías revisionistas acerca del ascenso de la clase media, etc. Por esta misma razón, el marxismo occidental buscaba constantemente otros agentes sociales que pudieran desempeñar el papel del agente revolucionario, como suplentes de la indispuesta clase trabajadora: los campesinos del Tercer Mundo, los estudiantes e intelectuales, los marginales excluidos… La versión más reciente de esta idea tiene a los refugiados como protagonistas: solo la entrada de un número realmente importante de refugiados puede revitalizar a la izquierda radical europea. Este argumento es completamente obsceno y cínico: a pesar de que un fenómeno como ese sin duda daría un inmenso impulso a la brutalidad antiinmigrante, el aspecto más delirante de esta idea es el proyecto de llenar el vacío de los proletarios ausentes importándolos del extranjero, de manera que podamos tener una revolución subcontratando suplentes.

El fracaso de la clase trabajadora como sujeto revolucionario ya se puede observar en el mismísimo núcleo de la Revolución bolchevique: el arte de Lenin consistía en detectar la «rabia potencial» (Sloterdijk) delos campesinos decepcionados. La Revolución de Octubre triunfó gracias al eslogan «tierra y paz», dirigido a la inmensa mayoría campesina, aprovechando la breve coyuntura de su insatisfacción radical. Hacía ya una década que Lenin tenía esa idea en mente, y por eso se quedó horrorizado ante la perspectiva del éxito de las reformas agrarias de Stolypin, cuyo objetivo era crear una nueva y poderosa clase de granjeros independientes. Lenin escribió que si Stolypin triunfaba, la oportunidad para una revolución sufriría un aplazamiento de décadas. Todas las revoluciones socialistas que triunfaron, desde Cuba hasta Yugoslavia, siguieron este modelo, el de aprovechar el resquicio de una situación en extremo crítica, apropiándose de la liberación nacional y de otros «capitales de rabia». Naturalmente, los partidarios de la lógica de la hegemonía señalarían aquí que esta es la mismísima lógica «normal» de la revolución, el hecho de que la «masa crítica» se alcance precisamente y solo a través de una serie de equivalencias entre múltiples exigencias que son siempre radicalmente contingentes y que dependen de una serie específica, incluso única, de circunstancias. Una revolución nunca tiene lugar cuando todos los antagonismos convergen en el Gran Uno, sino cuando combinan su poder de una manera sinérgica…

Aquí el problema es más complejo: la cuestión no es solo que la revolución ya no viaja en el tren de la Historia, siguiendo sus Leyes, sino que ya no hay Historia, pues la historia es un proceso abierto contingente; el

problema es otro: es como si HUBIERA una Ley de la Historia, una línea principal del desarrollo histórico más o menos clara, y la revolución solo pudiera ocurrir en sus intersticios, «a contracorriente». Los revolucionarios tienen que esperar con paciencia que aparezca el periodo (por lo general muy breve) en que el sistema se estropea o se desmorona de manera abierta; han de aprovechar esa coyuntura favorable, hacerse con el poder, que en ese momento es como si estuviera en la calle para el primero que lo coja, y reforzarlo cuando lo tienen, construyendo aparatos represivos, etc., de manera que, cuando acabe el momento de confusión, cuando la mayoría vuelva a la sensatez y quede decepcionada por el nuevo régimen, ya sea demasiado tarde para deshacerse de él, ya estén lo bastante consolidados. Los comunistas siempre calculaban meticulosamente el momento oportuno para frenar la movilización popular. Fijémonos en el caso de la Revolución Cultural china, que sin duda contenía elementos de una utopia hecha realidad. Ya al final, antes de que la agitación quedara bloqueada por el propio Mao (pues ya había alcanzado su meta de recuperar todo su poder y librarse de la competencia de la alta *nomenklatura*), hubo una «Comuna de Shanghái»: un millón de trabajadores que simplemente se tomaron en serio los eslóganes oficiales y exigieron la abolición del Estado e incluso del propio partido, y una organización comunal directa de la sociedad. Resulta significativo que fuera justo en ese momento cuando Mao ordenó la intervención del ejército para restaurar el orden. La paradoja es la de un líder que pone en marcha una revuelta incontrolada al tiempo que ejerce todo su poder personal: el solapamiento de una dictadura extrema y de una emancipación extrema de las masas.

En un breve poema escrito a propósito del levantamiento de los trabajadores en la República Democrática Alemana en 1953, Brecht cita a un funcionario del partido de la época que dijo que el pueblo había perdido su fe en el gobierno: ¿no sería más fácil, por tanto —pregunta astutamente Brecht —, disolver al pueblo y hacer que el gobierno eligiera a otro? En lugar de leer el poema como un ejemplo de ironía brechtiana, deberíamos tomarlo en serio: sí, en una situación de movilización popular, «el pueblo» es en cierto modo remplazado, transubstanciado (la masa inerte de la gente corriente se transubstancia en una fuerza unida y políticamente comprometida). De nuevo, el problema es que esta transubstanciación no puede durar para siempre, pues hay que tener en cuenta que una presencia permanente del pueblo equivale a un estado de excepción permanente. ¿Qué ocurre entonces cuando la gente se cansa, cuando ya no es capaz de mantener esa tensión? Los comunistas que

tomaron el poder tenían dos soluciones (o mejor dicho, una solución con dos caras): que el partido imperara sobre la población pasiva o una falsa movilización popular. El propio Trotski, el teórico de la revolución permanente, era muy consciente de que el pueblo «no puede vivir durante años en un estado ininterrumpido de alta tensión e intensa actividad»,**[18]** y convierte este hecho en un argumento a favor de la necesidad de un partido de vanguardia: la organización en asambleas no puede usurpar el papel del partido, que debería dirigir la situación cuando la gente se canse…, y, para divertir a la gente y mantener las apariencias, siempre se puede organizar algún gran espectáculo de seudomovilización: desde los desfiles estalinistas hasta los de la Corea del Norte actual. En los países capitalistas existe, naturalmente, otra manera de aliviar la presión popular: elecciones (más o menos) libres; recientemente en Egipto y Turquía, aunque también funcionaron en 1968 en Francia. No deberíamos olvidar que el agente de la presión popular es siempre una minoría: incluso el movimiento Occupy Wall Street, por lo que se refiere a sus participantes activos, estuvo más cerca del 1% que del 99% de su gran eslogan.

El problema subyacente es el mismo que vislumbramos al principio de nuestro ensayo: ¿cómo considerar la universalidad singular del sujeto emancipador como algo no puramente formal, es decir, determinado objetiva y materialmente, pero sin clase trabajadora como base sustancial? La solución es negativa: es el propio capitalismo el que ofrece una determinación sustancial negativa. El sistema capitalista global es la «base» sustancial que mediay genera los excesos (suburbios, amenazas ecológicas, etc.) que crean lugares de resistencia. Hoy en día hay muchas concepciones izquierdistas que consideran que nuestra tarea consiste en unir a los diferentes grupos de explotados y desfavorecidos del capitalismo global actual (inmigrantes, desempleados, trabajadores precarios, víctimas de la opresión sexual, racial y religiosa, estudiantes insatisfechos…) en un frente unido de lucha emancipadora. El problema es que, en claro contraste con el marxismo, ya no podemos concebir el proceso de esta unificación en una solidaridad global.

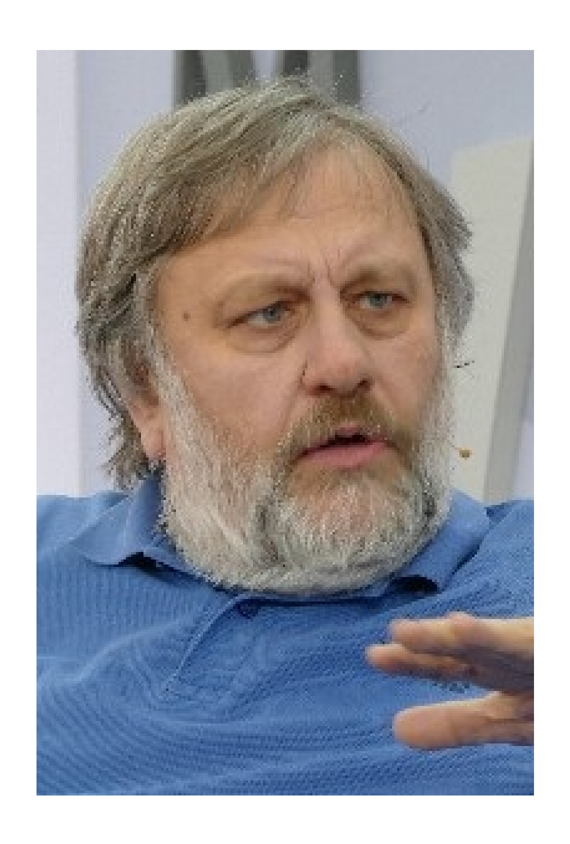
La cuestión de la permanente relevancia de la crítica de la economía política de Marx en nuestra época de capitalismo global ha de responderse de una manera debidamente dialéctica: no solo resulta del todo actual la crítica de la economía política de Marx, su caracterización de la dinámica capitalista, sino que incluso habría que dar un paso más y afirmar que solo hoy, con el capitalismo global, la realidad ha alcanzado su idea, por expresarlo en jerga hegeliana. Sin embargo, interviene aquí una inversión debidamente dialéctica:

en el momento de plena vigencia tiene que aparecer su limitación, el momento de triunfo es el de la derrota; después de superar los obstáculos externos, la nueva amenaza viene de dentro, y señala una incoherencia inmanente. Cuando la plena realidad alcanza su idea, hay que transformar esa idea. Ahí reside la auténtica paradoja dialéctica: no es que Marx simplemente se equivocara, sino que a menudo tenía razón, pero de manera más literal de lo que él mismo creía.

¿Cuál es, pues, el resultado? ¿Deberíamos rechazar *El manifiesto comunista* como un documento interesante del pasado y nada más? En una auténtica paradoja dialéctica, los mismísimos impasses y fracasos del comunismo del siglo XX, impasses que claramente se originaban en las limitaciones del propio Manifiesto comunista, al mismo tiempo dan fe de su vigencia: la solución marxista clásica fracasó, pero el problema continúa. Hoy en día el comunismo no es el nombre de una solución, sino el nombre de un *problema*, el problema del *patrimonio común* en todas sus dimensiones: el bien común de la naturaleza como sustancia de nuestra vida, el problema del bien común de la biogenética, el problema del bien común cultural (la «propiedad intelectual»), y por último, y no por ello menos importante, el bien común como espacio universal de la humanidad del que nadie debería ser excluido. Sea cual sea la solución, tendrá que abordar estos problemas.

En las traducciones soviéticas, la conocida respuesta de Marx a Paul Lafargue: «*Ce qu'il y a de certain, c'est que moi je ne suis pas marxiste*» se traducía como: «Si esto es el marxismo, entonces yo no soy marxista». Esta traducción errónea transmite perfectamente la transformación del marxismo en un discurso universitario: en el marxismo soviético, incluso el propio Marx era marxista, participaba del mismo conocimiento universal que compone el marxismo; el hecho de que creara la doctrina posteriormente conocida como «marxismo» no es una excepción, de manera que su rechazo solo se refiere a una versión específica errónea que falsamente se proclama «marxista». Lo que Marx quería dar a entender era algo más radical: el abismo que separa al propio Marx, el creador que mantiene una relación fundamental con su doctrina, de los «marxistas» que siguen esa doctrina. Ese abismo lo expresa también el conocido chiste de los hermanos Marx: «Te pareces a Emmanuel Ravelli». «Pero es que soy Emmanuel Ravelli». «Entonces no me extraña que te parezcas a Emmanuel Ravelli». El individuo que es Ravelli no se parece a Ravelli, simplemente lo es. Y del mismo modo, el propio Marx no es marxista (uno más entre otros marxistas), sino que es el punto de referencia que queda excluido de la serie; es decir, los demás son marxistas porque lo toman como

referencia. Y hoy en día la única manera de seguir fiel a Marx ya no es ser «marxista», sino repetir el gesto fundacional de Marx de una manera nueva.



SLAVOJ ŽIŽEK (Liubliana, Eslovenia, 1949) es un filósofo, psicoanalista y crítico cultural esloveno. Es director internacional del Instituto Birkbeck de Humanidades de la Universidad de Londres. Imparte filosofía continental, psicoanálisis, teoría política, estudios culturales, crítica cinematográfica, marxismo, hegelianismo y teología.

En 1989 Žižek publicó su primer texto en inglés, *The Sublime Object of Ideology* (*El sublime objeto de la ideología*), en el que se apartó de la teoría marxista tradicional para desarrollar una concepción materialista de la ideología que se basó en gran medida en el psicoanálisis lacaniano y el idealismo hegeliano.

En 2012 Foreign Policy incluyó a Žižek en su lista de los cien mejores pensadores globales, llamándolo una «celebridad filosófica». El trabajo de Žižek fue narrado en un documental del año 2005 titulado *Zizek!*. Una revista académica, el *International Journal of Žižek Studies*, se fundó para comprender su trabajo.

Notas

[1] G. A. Cohen, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 2000. [Ed. esp.: *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* Trad. de Luis Arenas Llopis y ÓscarArenas Llopis. Barcelona: Paidós, 2001]. <<

[2] Véase *Capitalismo cognitivo*, editado por Cario Vercellone. Roma: manifestolibri, 2006. [Ed. esp.: *Capitalismo cognitivo*. Trad. de Emmanuel Rodríguez López, Beñat Balza y Antonio García Pérez-Cejuela. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004]. <<

[3] *El manifiesto comunista*. https://marxists.org/es panol/m-e/1840s/48-manif.htm <<

[4] *Op. cit.* <<

[5] *Op. cit.* <<

[6] Citado de http://www.newyorker.com/culture/per sons-of-interest/the-return-of-tony-blair <<

[7] http://marxists.org/espanol/m-e/1840s/feuerbach/html <<

[8] *Op. cit.* <<

[9] http://webs.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/capitall/html <<

[10] Wolfgang Streeck, *¿Cómo terminará el capitalismo? Ensayos sobre un sistema en decadencia*. Trad. de José Amoroto, Álvaro García-Hormaechea, Juanmari Madariaga y Ethel Odriozola. Madrid: Traficantes de Sueños, 2017. <<

[11] Véase Rebecca Carson, «Fictitious Capital, Personal Power and Social Reproduction» (manuscrito, 2017). <<

[12] Citado de Carson, *op. cit.* <<

[13] MEGA (Marx-Engels-Gesamtausgabe), Abteilung II, Band 6, Berlín: Dietz Verlag, 1976, p. 41. <<

[14] Citado de Dan Hind, *The Threat to Reason*, Harmondsworth: Penguin Books, 1986, pp. 45-46. <<

[15] G. K. Chesterton, *El hombre que fue Jueves*. Trad. de Alfonso Reyes. http://bdigital.bnjm.cu/docs/libros/PROCE17628/El%20%20Hombre%20que%
<<

[16] Richard Wagner, *Jesus of Nazareth and Other Writings*. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press, 1995, p. 303. <<

[17] *Op. cit.* pp. 303-304. <<

[18] Ernest Mandel, *Trotsky as Alternative*. Londres: Verso Books, 1995, p. 81. <<

Slavoj
Žižek

La
vigencia de
*El manifiesto
comunista*

Lectulandia